

SINNANGEBOTE

Kolonisierungsnarrative in vier global orientierten Philosophiegeschichten: Jaspers, Störig, Mall & Hülsmann, Holenstein.

**Seminararbeit für die Lehrveranstaltung
180066 : Philosophiehistorie in globaler Perspektive.
Veranstaltungsleiter: Franz Martin Wimmer
Institut für Philosophie
Universität Wien
WiSe 2015/16**

vorgelegt von

Michael Zangerl
Matrikelnummer: 1247541
Studienkennzahl: 033 541
E-Mail: 1247541@unet.univie.ac.at

Wien, 2.7.2016

[Anm. 9.9.2016: nach Beurteilung Text geringfügig überarbeitet]

Plagiatserklärung:

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.



Michael Zangerl

Wien, 2.7.2016

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	4
1. – Vier Philosophiegeschichten, vier Projekte. Eine Vorstellungsrunde.....	7
1.1. - Jaspers: Geschichtsphilosophie (1949) und Geschichte der Philosophie (1957).....	7
1.2. - Störigs Weltgeschichte der Philosophie (1950).....	8
1.3. - Mall und Hülsmann (1989). Historiographie als Dialog.....	8
1.4. - Holensteins Philosophie-Atlas (2004).....	9
2. – Warum Narrative analysieren? Hayden Whites Metahistory in Schlaglichtern.....	10
2.1. - Narratologie als Analyse normativer Implikationen.....	10
2.2. - Narratologie als Analyse von Spannungspotentialen.....	12
3. – Analyse ideal-typischer Strukturen.....	13
3.1. – Die vier Modi formaler Schlussfolgerungen.....	13
3.2. – Philosophiegeschichte(-n) zwischen Formismus und Organizismus.....	14
4. – Analyse narrativer Modellierungen.....	14
4.1. – Die vier Modi des Emplotments.....	14
4.2. – Kolonisierung zwischen Romanze und Komödie.....	16
5. – Analyse ideologischer Implikationen.....	19
6. – Analyse präfigurativer Akte.....	20
6.1. – Mall und Hülsmann als Marxisten. Eine erste Hinführung an die Lehre von den vier Tropen.....	20
6.2. – Analyse präfigurativer Akter bei Holenstein, Jaspers, Störig.....	22
Von einer gewissen Homogenität. Zusammenfassung und Ausblick.....	25
Literaturverzeichnis.....	27

Einleitung.

Diese Arbeit versteht sich als Beitrag in dem kollektiven Versuch eine globale philosophische Debatte zu ermöglichen, in der diverse Denker*innen¹ aus verschiedensten Traditionen ihre Argumente auf rationale und respektvolle Weise gegenseitig prüfen.² Zentral dafür ist natürlich, dem Gegenüber zuzugestehen, dass er*/sie* auch aus einer genuin philosophischen Tradition stammt – eine Anerkennung, deren privilegiertes Medium für Viele die historiographische Untersuchung ist. So konzipieren etwa Ram Adhar Mall und Heinz Hülsmann ihre Geschichte von den drei Geburtsorten der Philosophie explizit als „Korrekturthese“ (Mall & Hülsmann 1989, 14) zu der Vorstellung Philosophie sei in Athen entstanden und wäre seither ein europäisches Phänomen geblieben. Ähnliche Thesen finden sich auch bei Karl Jaspers (vgl. Jaspers 1949, 16), Hans Joachim Störig (vgl. Störig o.J., 24f) und Elmar Holenstein (Holenstein 2004, 17f). Im Folgenden werde ich die philosophiegeschichtlichen Projekte der gerade genannten Autoren als emblematische Versuche begreifen außer-europäischem Denken den philosophischen Charakter zuzuerkennen.

Alle vier Werke haben zur Zeit ihrer erstmaligen Veröffentlichung Wichtiges geleistet und das ist restlos anzuerkennen. Dennoch ist meine Arbeit von der Überzeugung getragen, dass sich in diesen Historiographien Elemente finden, die einen Polylog erschweren. Und ich denke gar nicht so sehr an die zahlreichen problematischen Stellen (so behauptet Störig etwa, dass die Inder vor der britischen Kolonialherrschaft ihre Freiheit kulturell bedingt gar nicht sonderlich wertschätzen konnten (mehr dazu in Kap. 4.2)). Derartige Vorstellungen sollten sich mithilfe von rationalen Argumenten und empirischen Untersuchungen relativ schnell aus dem Weg räumen lassen. Ich möchte vielmehr die These aufstellen, dass es in den von mir untersuchten Texten Elemente gibt, die nicht explizit gemacht werden und die entsprechend hartnäckig einem reziproken Polylog im Weg stehen. Dabei geht es nicht so sehr darum, *was* über ein bestimmtest Phänomen behauptet wird, sondern *wie* darüber gesprochen wird – präziser: es geht um die *Narrative* der jeweiligen Autoren. Mit Hilfe einer metageschichtlichen Untersuchung sollte es mir gelingen diese Elemente freizulegen und damit einer kritischen Reflexion auszusetzen.

Dabei möchte ich die Narrative der genannten Autoren bezüglich eines Phänomens untersuchen, das

1 Ich versuche in meiner Arbeit bewusst gendergerechte Formulierungen zu wählen, wobei ich mit dem Stern (*) auch auf Geschlechtsidentitäten jenseits der bürgerlichen Geschlechternormen hinweisen möchte. Sofern ich eine ausschließlich männliche Form verwende, handelt es sich dabei – sofern ich nichts übersehen habe – um eine bewusste Verwendung. Störig etwa behandelt in seinem Buch ausschließlich männliche Philosophen (oder zumindest solche, die gewöhnlich der männlichen Geschlechtsidentität zugeordnet werden). In so einem Fall scheint es angemessen bewusst auf eine solche Einseitigkeit zu verweisen.

2 Vgl. hierzu das Polylog-Konzept von Franz Martin Wimmer, 1994 & 1996.

in interkulturellen Debatten besonders sensibel ist: Kolonisierung. Darunter verstehe ich geistig-kulturelle Assimilationsprozesse von vernünftigen Wesen an eine herrschende Kultur, die im Zuge *und in der Folge* von kolonialen Machtstrukturen forciert werden.³ Methodisch möchte ich mich dabei an Hayden Whites einflussreicher Untersuchung *Metahistory* orientieren, da mir die darin entwickelten Begriffe am besten geeignet erscheinen, die spezifischen Merkmale der Narrative Jaspers', Störigs, Holensteins und Mall und Hülsmanns herauszuarbeiten.

Es gilt jedoch an dieser Stelle ein mögliches Missverständnis zu vermeiden. Es geht in einer solchen Untersuchung nicht darum, zu entscheiden, welches Narrativ das bessere oder das angemessenere ist – und schon gar nicht darum die Möglichkeit von Historiographie überhaupt zu leugnen (vgl. White 1994, 156 & White 2004, xxxii), wie White leider oft vorgeworfen wurde. Nein, vielmehr will ich auf Folgendes hinaus: Die verschiedenen historiographischen Darstellungen der Welt sind nach White *Sinnangebote*, die uns ein Handeln innerhalb dieser Welt erst ermöglichen. Dadurch seien sie aber, so zumindest White, auch nicht widerlegbar. (vgl. White 1994, 139) In der Tat scheint die Vorstellung, dass Kolonisierung *unter einem philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkt* komödienhafte Züge trägt, also von Konflikten geprägt ist, aber gleichzeitig insofern positiv zu bewerten ist, als sie die Möglichkeiten für eine globale philosophische Debatte eröffnet hat, nicht so leicht zurückzuweisen. Aber eben deswegen gibt es auch ein immenses Spannungspotential zwischen den Vertretern dieser Vorstellung und jenen nicht-okzidental Denkern, die die Kontinuitäten im Verhältnis von Philosophie und globalen Machtstrukturen viel stärker betonen.⁴ Ich halte es für notwendig, diese Spannungen in einem von wechselseitigem Respekt gekennzeichneten Diskurs auch auszutragen (ich weiß nicht, ob sie aufzulösen sind),⁵ sehe es jedoch – im Rahmen dieser Arbeit – nicht als meine Aufgabe an, selbst an einem solchen Diskurs

3 Ich benutze diesen Neologismus in Ermangelung eines besseren Wortes, um mich bewusst *nicht* auf die historischen Phänomene des Kolonialismus und der Kolonisation zu beschränken. In der einschlägigen Forschung bezeichnet „Kolonisation“ gewöhnlich – ich folge hier den Begrifflichkeiten von Osterhammel und Jansen – „einen Prozess der Landnahme und Aneignung“ (Osterhammel & Jansen 2009, 8), während „Kolonialismus“ eine gezielte Einflussnahme auf das Leben der Kolonisierten durch die Kolonisatoren beschreibt (vgl. Osterhammel & Jansen, 20) – kurz: es sich bei beiden um Phänomene, die seit den 1960ern nicht mehr existieren, so endet Kolonisierung nach meiner Definition nicht mit der (politischen) Dekolonisation. Wenn etwa heute in Delhi erfolgreich die uneingeschränkte Überlegenheit westlicher Philosophie über indisches Denken behauptet wird, um nur ein fiktives Beispiel zu nennen, dann handelt es sich dabei nach meiner Definition um einen Prozess der Kolonisierung auch wenn Indien schon längst keine Kolonie mehr ist. „Kolonialismus“ und „Kolonisation“ erscheinen mir für meine Untersuchung deswegen ungenügend, da zumindest drei der von mir untersuchten Narrative die Zukunft betreffen und es daher nötig schien einen Begriff zu verwenden, der auch gegenwärtige und zukünftige Prozesse miteinschließt.

4 In diesem Sinne würde ich etwa den Beitrag Norton-Smiths in der Debatte mit Franz Martin Wimmer verstehen – trotz all der Missverständnisse und Fehleinschätzungen bezüglich des Polylog-Konzeptes. Norton-Smith scheint die Geschichte interkulturellen Philosophierens als Satire zu *emplotten*, also zu betonen, dass westliche, sich als anti-kolonial verstehende Philosophen (unwissentlich) koloniale Verhaltensmuster an den Tag legen und daher die Gefangenen globaler Machtstruktur ohne Aussicht auf Erlösung oder größere Erkenntnis bleiben. Vgl. Northon-Smith 2015.

5 Ich will die scharf debattierte Frage, wie Whites Relativismus zu bewerten ist, ganz bewusst offenlassen.

teilzunehmen. Vielmehr will ich ein begriffliches Instrumentarium bereitstellen, um die Hintergründe solcher Spannungen zu analysieren. Genau dies scheint mir mit Hayden White in Grundzügen möglich zu sein.

Während Theorien Whites sich in den Geschichtswissenschaften großer Beliebtheit erfreuen, ist mir eine metageschichtliche Untersuchung global orientierter Philosophiegeschichte noch nicht bekannt. Aber wie lassen sich Narrative eigentlich analysieren? White, dessen Ausführungen zur Methodologie zugegebenermaßen eher rar sind, argumentiert, dass man zuerst die ideal-typische Struktur eines Geschichtswerkes herausarbeiten muss, also die Kriterien, an denen der Autor sein eigenes Werk misst. (vgl. White 2014, 4) Dies entspricht in meiner Arbeit Kap. 3, dem eine kurze Darstellung der von mir untersuchten Werke (Kap. 1) und eine genauer Auseinandersetzung mit der White'schen Theorie (Kap. 2) vorausgehen. Wenn dies geleistet ist, kann man die narrative Struktur erkennen, an der ein Werk sich orientiert (Kap. 4) und herausarbeiten, welche ideologischen Implikationen so ein Werk hat. (Kap. 5) In einem letzten Schritt sollte es mir dann möglich sein, den präfigurativen Akt der jeweiligen Historiker zu identifizieren (Kap. 6) und so meine Quellentexte einer vergleichenden Darstellung zu unterziehen. Dies wird, neben einigen generellen Bemerkungen, das Schlusskapitel meiner Arbeit ausmachen.

1. – Vier Philosophiegeschichten, vier Projekte. Eine Vorstellungsrunde.

1.1. - Jaspers: Geschichtsphilosophie (1949) und Geschichte der Philosophie (1957).

Das philosophiegeschichtliche Projekt, das von Karl Jaspers in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg entwickelt wurde, lässt sich vielleicht am besten verstehen, wenn man sich Jaspers' These aus der Rede „Gibt es eine Weltgeschichte der Philosophie?“ (1955) zu Gemüte führt: „Nur in dem Maße, als der Philosophiehistoriker selbst philosophiert, kann er die Geschichte der Philosophie in dem, worauf es eigentlich ankommt, verstehen.“ (Jaspers 1968, 11) Die Erforschung der Philosophie vergangener Zeiten darf dann nicht dem bloßen Historiker überlassen werden, vielmehr geht es um eine kreative Auseinandersetzung, die selbst theoriegeleitet ist. Entsprechend wird die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie selbst zum Gegenstand der Philosophie: Geschichtsphilosophie. Jaspers' historiographisches Projekt weist daher – in etwa wie eine Münze – zwei Seiten auf: einmal handelt es *vom Ursprung und Ziel der Geschichte* und andererseits aber von *den großen Philosophen*, wie die gleichnamigen Buchtitel (1949 & 1957) nahelegen. Die Rahmenvorstellung gibt dabei Jaspers' These von den zwei Achsenzeiten ab. Diese zu verstehen scheint mir unumgänglich zu sein, um Jaspers auf sein Narrativ bezüglich Kolonisierung hin untersuchen zu können, aus Platzgründen kann ich seine These jedoch nur sehr schematisch und – zugegebenermaßen – etwas vereinfachend darstellen.

Die erste Achsenzeit (ca. 800-200 v. Chr.) besteht im parallel ablaufenden „Offenbarwerden dessen, was später Vernunft und Persönlichkeit hieß“ (Jaspers 1949, 22) und wurde von diversen Denkern in China, in Indien und schließlich im Gebiet zwischen Griechenland und dem Iran getragen. (Jaspers nennt u.a. Konfuzius, Lao-tse, Buddha, die Upanischaden, den Propheten Elias, Homer, Parmenides & Plato als zentrale Figuren, vgl. Jaspers 1949, 20) Die daraus entstehenden achsenzeitlichen Kulturen bestimmten fortan den Lauf der Geschichte, während alle anderen, dh. vorgeschichtlichen Kulturen entweder in die achsenzeitlichen aufgesogen wurden oder *ausstarben*, sobald sie mit diesen in Berührung kamen. (vgl. Jaspers 1949, 27) Eine besondere Rolle nimmt dabei die abendländische Kultur ein: Sie hat in der Neuzeit „die Radikalität in die Welt gebracht, wie es in diesem Umfang weder in China noch in Indien geschehen ist.“ (Jaspers 1949, 84) Durch die rasante Entwicklung von Wissenschaft und Technik konnten die romanisch-germanischen Völkern, so Jaspers, „die wirklich universale, die planetarische Geschichte der Menschheit“ (Jaspers 1949, 88) beginnen und so eine zweite Achsenzeit zu ermöglichen, die allerdings noch

nicht eingetreten ist. (vgl. Jaspers 1949, 102) Diese zweite Achsenzeit zu verwirklichen sei nun die Aufgabe der gegenwärtigen Menschen.

1.2. - Störigs Weltgeschichte der Philosophie (1950).

Wesentlich bescheidener gibt sich Hans Joachim Störig 1950 erstmalig erschienene und seitdem alle paar Jahre neu aufgelegte *Weltgeschichte der Philosophie*. Sie steht gewissermaßen in der Tradition der Enzyklopädisten: nicht wendet sie sich an Fachphilosoph*innen, sondern „an die vielen, die – ob akademisch gebildet oder nicht – [...] im Anblick der großen geschichtlichen Umwälzungen und Katastrophen unserer Zeit den Versuch nicht aufgeben, sich im Wege des selbstständigen Nachdenkens mit [...] den ewigen Fragen des Menschseins auseinanderzusetzen [...]“. (Störig o.J., 19) Das Problem ist dabei natürlich das Folgende: Wenn es tatsächlich so etwas wie „ewige[] Fragen des Menschseins“ gibt, dann müssen diese (trotz bestimmter Variationen) auch kulturübergreifend vorhanden sein. Entsprechend gilt es auch die *Weltgeschichte der Philosophie* „freizuhalten von der europäischen Beschränktheit [...] und den Leser wenigstens einen Blick tun zu lassen auf die großen, der unsrigen nicht nachstehenden geistigen Welten des alten Indien und China [...]“. (Störig o.J., 19) Störigs Buch enthält daher neben sechs Teilen zur europäischen Philosophie von der Antike bis ins 20. Jahrhundert auch einen Teil zur „Weisheit des Ostens“, der größtenteils die Philosophie „des“ alten Indiens und „die“ altchinesische Philosophie behandelt, aber auch neuere Entwicklungen auf dem asiatischen Kontinent sehr cursorisch behandelt. Neben solchen Überblicksdarstellungen liegt der Fokus Störigs allerdings auf einzelnen Denkern, deren Philosophie in ihrer Besonderheit zur Geltung gebracht wird. Zu bemerken ist zudem noch, dass der Autor seine geographische Beschränkung auf den eurasischen Kontinent nicht so verstanden haben will, dass Philosophie *ausschließlich* in Griechenland, Indien und China entstanden sei - vielmehr führt er ökonomische Gründe für deren Nicht-Behandlung in der *Weltgeschichte der Philosophie* an: Auf die Darstellung der altägyptischen oder der jüdischen Kultur etwa wird verzichtet, weil sie „soweit unsere Kenntnis reicht, weniger bedeutend sind.“ (Störig o.J., 24f) Wie das zu bewerten ist, wäre sicherlich eine ganz eigene Frage.

1.3. - Mall und Hülsmann (1989). Historiographie als Dialog.

Viel ambivalenter gestaltet sich hier das Werk von Ram Adhar Mall und Heinz Hülsmann aus dem Jahre 1989. Einerseits stellt bereits der Titel die These von *den* drei Geburtsorten der Philosophie in China, Indien und Europa auf, andererseits relativieren die Autoren diese auch, wenn sie schreiben:

Es ist uns sicherlich bewußt, daß China, Indien, Europa eine Assoziationskette freisetzen, der gemäß wir an Afrika, Australien, Südamerika zu denken haben. Dem sind wir aber nicht nachgekommen, weil da auch die Gesprächspartner fehlten. Nicht nur das ist zu bemerken, wesentlicher erscheint uns

die Tatsache, daß wir gezwungen sind, Philosophie aus unserem Koautorendialog heraus anders zu thematisieren. Unser Philosophieren enteuropäisiert sich [...]. (Mall & Hülsmann 1989, 9)

Einerseits scheint es also Tendenzen im Denken von Mall und Hülsmann zu geben, die ihre eigene These von „den“ drei Geburtorten der Philosophie unterlaufen – so widmen sie etwa ein ganzes Buchkapitel der *Ortlosigkeit* der Philosophie. Andererseits scheint es sich bei ihrem Werk aber weniger um eine fixierte Darstellung von diversen Philosophien zu handeln, sondern vielmehr um eine prozessuale Auseinandersetzung miteinander und mit verschiedenen Denkern. „Dabei tut sich ein Bereich auf, wo Geschichte und Philosophie ineinander übergehen. Dies ist als konvertibler Austausch zu verstehen, was zugleich eine Genesis eigener Art zu sein scheint.“ (Mall & Hülsmann 1989, 32) Die Autoren entwickeln ihr Projekt daher – nicht zufälligerweise in Auseinandersetzung mit Jaspers – als Schnittstelle, als *Chiasmus* zwischen Geschichte der Philosophie und Geschichtsphilosophie, in der eine komparative Auseinandersetzung mit Adorno und Nāgārjuna neben überblicksartigen Darstellungen chinesischer, indischer und europäischer Philosophie steht. Ihre Absicht lässt sich dabei vielleicht am besten als politische beschreiben: Im Angesicht der globalen Dominanz einer Denkweise, die ich in Ermangelung eines besseren Wortes als *techno-logische* bezeichnen würde,⁶ geht es darum „die Kulturwelten, Traditionen in dieser technologisch formierten Situation zu reflektieren“ (Mall & Hülsmann 1989, 10) und, so scheint es, letztlich diesem Zustand entgegenzuwirken.

1.4. - Holensteins Philosophie-Atlas (2004).

Wenden wir uns dem vierten und letzten Projekt zu, das gewissermaßen einen Sonderfall darstellt. Denn im Gegensatz zu einer Überblicks- und Einführungsdarstellung wie etwa Störigs *Weltgeschichte der Philosophie*, steht Elmar Holensteins 2004 erschienener *Philosophie-Atlas* nicht für sich: Das „Pilotprojekt“ (Holenstein 2004, 22) „ist gedacht als ein Begleit- und Hilfsinstrument bei der Lektüre philosophischer Überblicksliteratur, jedoch keineswegs als ein Ersatz.“ (ebd.) Entsprechend ist der Atlas, der „die Beziehungen und die typologischen Vergleichsmöglichkeiten zwischen den verschiedenen Erdteilen einerseits und [...] die Mannigfaltigkeit der intellektuellen Entwicklung innerhalb der einzelnen Erdteile andererseits“ (Holenstein 2004, 21) mit besonderem Nachdruck verfolgt, auch in erster Linie eine Beziehungsgeschichte, die auf die Darstellung der einzelnen Denker_innen größtenteils verzichtet und ihnen lediglich einem Platz in einem (dafür sehr

6 Mit dem Unwort „techno-logisch“ möchte ich etwas beschreiben, dass „[d]ie soziale, die politische, die ökonomische, die religiöse, die metaphysische, die ökologische Formierung [...] in ihrer sozialen Abhängigkeit“ (Mall & Hülsmann 1989, 10) umfasst und den Eintritt technischen Denkens in diese Bereiche beschreibt. Während eine Situation dann technologisch formiert wäre, wenn sie durch die Verwendung von Technikprodukten gekennzeichnet ist, zeichnet sich eine techno-logisch formierte Situation eher durch eine bestimmte Denkweise aus.

ausführlichen) Register zuweist. Es wäre allerdings ein *understatement* den *Philosophie-Atlas* lediglich als ein Begleit- und Hilfsinstrument zu bezeichnen: Der Atlas zeichnet sich nicht zuletzt durch hohe Methodensensitivität (vgl. Holenstein 2004, 13-17), fast schon übertriebenen Fokus auf einen respektvollen Umgang mit anderen Kulturen (vgl. Holenstein 2004, 26-31) und diverse kulturtheoretische Überlegungen aus (vgl. Holenstein 2004, 21): kurz: der *Philosophie-Atlas* hat auch die Funktion, jene Philosophiegeschichten zu korrigieren und zu erweitern, die er begleiten soll. Holenstein erzählt dabei vier Geschichten eurasischer Philosophie von ihrem Beginn bis 1960, während afrikanischen Denken südlich der Sahara und südamerikanischen Denken, sofern sie nicht unter dem Einfluss anderer Kulturen stehen, genuin philosophischer Charakter abgesprochen wird: Der bleibende Beitrag Afrikas zur Philosophie etwa bestehe lediglich „in der Entwicklung dieser [für die Möglichkeit zu Philosophieren] grundlegenden Fähigkeiten in der Frühgeschichte der Menschheit und ihre Ausbreitung auf alle anderen Kontinente [...]“. (Holenstein 2004, 88)

Ich will in meiner Arbeit jedoch mehr machen, als vier Philosophiegeschichten auf Ein- und Ausschlüsse außereuropäischen Denkens und ihre Begründungen dafür zu untersuchen – vielmehr wird es im Folgenden darum gehen, was für *Geschichten* sie erzählen. Doch warum? Ist das nicht eine Aufgabe für die Literaturwissenschaften, einer philosophischen Bearbeitung nicht würdig? Diese Fragen scheinen berechtigt: Ich will mich ihnen daher ausführlich widmen.

2. – Warum Narrative analysieren? Hayden Whites *Metahistory* in Schlaglichtern.

2.1. - Narratologie als Analyse normativer Implikationen.

Zumindest Hayden Whites eigenem Selbstverständnis nach bestand das *novum* seines 1973 erstmalig erschienenen Werkes *Metahistory* darin, dass vor ihm Historiographie-Geschichtsschreiber*innen sich weigerten historische Erzählungen als das anzusehen, was sie offenkundig sind: „sprachliche Fiktionen [verbal fictions], deren Inhalt ebenso *erfunden* wie *vorgefunden* ist und deren Formen mit ihren Gegenstücken in der Literatur mehr gemeinsam haben als mit denen der Wissenschaften.“ (White 1994, 124f) Operativ ist hier natürlich eine Unterscheidung zwischen den *sciences*, die sich einer abstrakten Formelsprache bedienen (z.B. Physik, Mathematik), und den *humanities*, die sich im Wesentlichen auf Alltagssprache stützen müssen, auch wenn diese von Fachtermini und theoretischen Konzepten durchsetzt ist. (vgl. White

2014, xxxi) Historiographie ist damit auf ein irreduzibles rhetorisch-poetisches Element angewiesen, das die erzählerische Gestaltung eines Werkes notwendig macht. Am Besten lässt sich dies vielleicht an einem sehr white'schen Beispiel von Johannes Fried veranschaulichen, der argumentiert, dass selbst in einer protokollarischen Darstellung poetische Elemente enthalten sind:

Lassen wir unseren [d.i. einen beliebigen] Historiker nur einen einzigen Tag in der Weltgeschichte betrachten, beispielsweise den 6. August 1945, der Tag, an dem die Atombombe [über Hiroshima] fiel. Er könnte ihn im Flugzeughangar der B-29-Bomber, beim Auftanken der 'Enola Gay', [...] beim Start um 2:45 beginnen, ihn mit all der technischen Präzision ablaufen lassen, die um 8:15 den Tod brachte. Er könnte aber auch an den klaren, hellen Sommermorgen erinnern, an dem hoch oben, im Blau des Himmels, ein einzelnes, harmloses Flugzeug, kaum auszumachen, sich verirrt zu haben schien [...]. Und dann – der Tod, plötzlich, tausendfach, unbegreiflich. Derselbe Termin also, doch zwei ganz verschiedene Tage. Schon der Einstieg des Historiographen in sein Thema ändert den Gegenstand. (Fried 1996, 304)

Der zentrale Punkt ist der: Allein dadurch, dass jede Geschichte eines Gegenstandes X notwendigerweise einen Anfang und ein Ende hat, fließt bereits ein irreduzibles Gestaltungsmerkmal in diese ein. „Nicht die kleinste Geschichte schreibt sich selbst“ (Fried 1996, 305), argumentiert Fried und bringt damit die These Whites von der Unterscheidung zwischen einer Chronik und einer Geschichte (*story*) sehr schön auf den Punkt.⁷ Historische Ereignisse sind in sich selbst nicht sinnhaft, „so daß sich daraus verschiedene Interpretationen jener Ereignisse ergeben und ihnen verschiedene Bedeutungen verliehen werden.“ (White 1994, 129) Wenn White jeder Historiographie ein irreduzibles poetisches Element zuschreibt (vgl. White 2014, xxx), sollte dies daher durchaus im Sinne der griechischen „ποίησις“ verstanden werden – Geschichtsschreibung bringt etwas hervor:

Als symbolische Struktur *reproduziert* die historische Erzählung nicht die Ereignisse, die sie beschreibt; sie sagt uns, in welcher Richtung wir über die Ereignisse denken sollen und lädt unser Nachdenken über diese Geschehnisse mit verschiedenen emotionalen Valenzen auf. Die historische Erzählung bildet nicht die Dinge ab, auf die sie verweist; sie *ruft* die Bilder von Dingen, auf die sie verweist, *ins Bewusstsein*, in der selben Weise, wie es eine Metapher tut. (White 1994, 141)

Das bedarf einer Erklärung: Wenn ich etwa – um Whites Lieblingsbeispiel für eine Metapher zu zitieren – den Ausspruch „Meine Liebe, eine Rose“ wage, dann behaupte ich nicht, dass die von mir

7 Eine Chronik, also eine zeitliche Aufreihung von Ereignissen, hat nicht notwendigerweise einen definierten Beginn und könnte unendlich fortgesetzt werden. Die verschiedenen Ereignisse, die darin aufgezeichnet werden, sind untereinander gleichwertig. Es ist nun, so White, die Aufgabe eines Historikers bloße Chroniken in Geschichten umzuwandeln, also den Ereignissen eine formale Kohärenz zu geben und sie zu hierarchisieren, so dass sie dem Anfang, der Mitte oder dem Ende der Geschichte zugeordnet werden können. (vgl. White 2014, 5f) Diese Geschichte wird dann in einem weiteren Schritt einer kulturell anerkannten Plotstruktur zugeordnet (*emplotment*), dann mittels eines deduktiven Argumentes begründet (*explanation by formal argument*), bis schließlich eine ideologische Implikation daraus gezogen werden kann. (vgl. White 2014, 5) Doch dazu mehr in den entsprechenden Kapiteln.

geliebte Person tatsächlich eine Rose ist. Vielmehr „gibt die Metapher Anweisungen, eine Einheit zu finden, die die Vorstellungsbilder evoziert, die mit *Geliebten und Rosen* gleichermaßen in unserer Kultur assoziiert werden.“ (White 1994, 142) Dies lässt sich auf das Projekt meiner Arbeit umlegen: Wenn ich Narrative von Kolonisierungs-Prozessen in vier Philosophiegeschichten untersuche, dann versuche ich herauszufinden, wie wir nach den jeweiligen Autoren Kolonisierung als historisches Phänomen verstehen *sollen*. Narrativanalyse besteht wesentlich darin die normativen Implikationen eines Textes herauszuarbeiten. Ich halte dies (im Hinblick auf interkulturelles Philosophieren) für ein zentrales Unternehmen, da für den Fall, dass sich herausstellen sollte, dass einige der Autoren vergangene Kolonisierungs-Prozesse positiv bewerten, es fraglich wäre, ob in so einer Situation ein herrschaftsfreier oder zumindest bewusst herrschaftskritischer Polylog mit bzw. unter Berufung auf diese Autoren möglich wäre.

2.2. - Narratologie als Analyse von Spannungspotentialen.

White geht aber noch einen Schritt weiter, als bloß die normative Dimension der Texte zu analysieren. Vielmehr könne man mit einer metageschichtlichen Untersuchung auf einer Tiefenebene des Bewusstseins den genuin poetischen Akt *identifizieren*, der das historische Feld präfiguriert und es konstituiert als ein solches aus dem normative Implikationen abgelesen werden können. White unterteilt diese präfigurativen Akte in vier Typen, die den Tropen der Rhetorik entsprechen: Metapher, Metonymie, Synekdoche und Ironie. Erst unter Verwendung einer dieser vier Typen kann ein Autor, so die These Whites, spezifische Strategien heranziehen, um das historische Geschehen zu erklären. (vgl. White 2014, xxx-xxxi) Mithilfe einer metahistorischen Untersuchung sollte es mir also möglich sein, neben den normativen Implikationen eines Textes bezüglich Kolonisierung, auch die Bedingungen der Möglichkeit dieser Implikationen explizit zu machen. Ich sollte in der Lage sein vor-kritische Annahmen (vgl. White 2014, 30) aufzeigen und sie der Möglichkeit von Kritik aussetzen. Der Sinn einer metahistorischen Untersuchung würde also auch darin bestehen, sich bewusst mit den Bedingungen der Möglichkeit eines Polylogs auseinanderzusetzen.⁸

8 Leider scheint es der Fall zu sein, dass Whites Charakterisierung von Metapher, Synekdoche, Metonymie und Ironie als präfigurative Akte, die auf einer Tiefenebene das historische Feld konstituieren, in der Sekundärliteratur nicht genügend gewürdigt wird, so dass diese Vorgestaltung des historischen Feldes mit dem *emplotment* einer Geschichte innerhalb dieses historischen Feldes ineingesetzt ist. Diesem Irrtum scheint z.B. auch Goertz aufzusitzen: vgl. Goertz 2001, 17.

3. – Analyse ideal-typischer Strukturen.

3.1. – Die vier Modi formaler Schlussfolgerungen.

Wenden wir uns nun dem Soll-Anspruch zu, den die verschiedenen Autoren an ihr eigenes Werk stellen: Wann ist eine historiographische Erläuterung eines Phänomens komplett, wann hat der Philosophiegeschichtsschreiber seine Aufgabe erfüllt? White unterscheidet hier vier paradigmatische Typen investigativer Operationen, die mit Hilfe deduktiver Schlussfolgerungen eine Erklärung historischer Phänomene bereitstellen können und die, bis heute, alle nebeneinander in der Geschichtswissenschaft existieren: Formismus, Organizismus, Mechanismus und Kontextualismus. Gehen wir sie der Reihe nach durch: „The Formist theory of truth aims at the identification of the unique characteristics of objects inhabiting the historical field“ (White 2014, 13) und besteht wesentlich darin das historische Feld in seiner Vielfalt darzustellen. Eine formistische Erklärung wäre dann abgeschlossen, wenn z.B. die Philosophie Kants in ihrer Singularität dargestellt wäre, aber gleichzeitig ein System bereitgestellt wird, um sie angemessen zu kategorisieren („Kritizismus“, „deutscher Idealismus“, „formalistischer Rationalismus“ in der Ethik). Im Gegensatz dazu versucht eine organizistische Erklärung die verschiedenen Elemente des historischen Feldes als Komponenten eines synthetischen Prozesses darzustellen. Der Organizist neigt eher dazu Prozesse denn individuelle Akteure darzustellen, ohne Individuen jedoch den Akteursstatus abzusprechen. (vgl. White 2014, 15f) Eine solche Erklärung bestünde etwa darin den Weg von Descartes über die Empiristen zu Kant als einen von Notwendigkeit und gleichzeitiger Kreativität geprägten Pfad darzustellen – einerseits machte der Skeptizismus Humes einen Kant nötig, gleichzeitig lassen sich Kants *Kritiken* aber auch nicht aus Humes Philosophie ableiten. Im Gegensatz dazu besteht eine mechanistische Erklärung darin, historische Phänomene auf Kausalgesetze oder „extrahistorical 'agencies'“ (White 2014, 16) zu reduzieren. Sie wäre komplett, wenn z.B. aufgezeigt werden könnte, dass sich Lockes *Second Treatise of Government* vollständig aus den Strukturen einer bürgerlichen Gesellschaft ableiten lässt. Kontextualismus besteht schließlich in dem Versuch, historische Phänomene durch ihren Kontext zu erklären – eine solche Erklärung wäre dann als komplett anzusehen, wenn ein Phänomen durch die Spezifizierung funktionaler Beziehungen verstehbar geworden ist. (vgl. White 2014, 17) Eine kontextualistische Philosophiegeschichte würde z.B. darin bestehen die verschiedenen Theoreme aus Thomas Hobbes' *Leviathan* durch die bestehende scholastische Philosophie und die Erfahrung des Bürgerkriegs zu erklären.

3.2. – Philosophiegeschichte(-n) zwischen Formismus und Organizismus.

Man sieht es sofort: Mechanistischen und kontextualistischen Erklärungsansätzen haften in der Philosophiegeschichte ein Beigeschmack von Polemik an. Zwar scheint es durchaus berechtigt sie *auch* heranzuziehen, aber eine*n Denker*in lediglich auf ein Resultat von Kausalprozessen oder eines spezifischen Kontextes zu reduzieren (und ihm damit seine individuelle Kreativität abzusprechen), wird eher als rhetorisches Stilmittel eingesetzt, um sich mit seinem*/ihren* Denken nicht genauer auseinandersetzen zu müssen. In der Tat lassen sich alle von mir untersuchten historiographischen Werke in einem Spektrum zwischen Formismus und Organizismus einordnen, auch wenn sie durchaus mechanistische oder kontextualistische Tendenzen zeigen. Letztere sind zwar vorhanden, entsprechen aber eindeutig nicht dem Ideal, wie eine geschichtliche Darstellung von Philosophie zu sein hat. Jaspers *Geschichtsphilosophie* etwa ist zutiefst organizistisch, während seine *Philosophiegeschichte* primär formistisch ist. Holensteins vier *Philosophiegeschichten* hingegen ist vor allem organizistisch, während er durch seinen Hinweis auf den supplementären Charakter des *Philosophie-Atlas'* starke formistische Tendenzen zeigt, denen nicht zuletzt im Register Rechnung getragen wird. Von einem starken Organizismus sind auch die Ausführungen Mall und Hülsmanns zur den drei natalen Strömungen der Philosophie geprägt, während etwa die Auseinandersetzung mit Adornos und Nāgārjunas negativer Dialektik von einem gewissen Formismus gekennzeichnet ist. Organizismus ist in diesem Werk jedoch eindeutig der dominante Modus. Störigs *Weltgeschichte der Philosophie* hingegen ist das am stärksten formistische Werk, das von mir untersucht wurde, da es sich größtenteils um eine individuelle Darstellung der einzelnen Denker* (ich benutze hier bewusst die männliche Form) oder eine Charakterisierung „der“ chinesischen, „der“ indischen oder auch „der“ scholastischen Philosophie bemüht.

4. – Analyse narrativer Modellierungen.

4.1. – Die vier Modi des Emplotments.

Wie wir bereits gesehen haben, sind historische Ereignisse für White in sich nicht sinnhaft, ihnen muss Sinn zugesprochen werden. Dies geschieht indem den in der Chronik geordneten Fakten eine kulturell kodierte Plotstruktur verliehen wird (*emplotment*): „Die angestrebte Wirkung solcher Kodierungen ist es, das Unvertraute vertraut zu machen“ (White 1994, 131), indem eine Homologie zwischen Strukturen unseres kulturellen und insbesondere unseres literarischen Erbes und den Strukturen historischer Ereignisse nahegelegt wird. (vgl. hierzu White 1994, 130-135) Mit Northrop Frye unterscheidet White daher vier in unserem Kulturkreis relevante Plot-Strukturen: Romanze,

Romanze bezeichnet eine Plotstruktur, die von Vereinigung, Befreiung und Transzendenz des Helden über die Bedingungen der Welt geprägt ist. Diese Fortschrittsgeschichte markiert den Triumph des Guten über das Böse (vgl. White 2014, 8) und findet ihr Äquivalent etwa in klassischen Kolonisierungs-Narrativen, in denen die armen Naturvölker endlich von ihrer schmachvollen Lage befreit werden. Die Romanze findet ihr Gegenstück in der Satire, ein Drama das von der Erkenntnis dominiert ist, dass der Mensch letztlich ein Gefangener der Welt sei und ihm keine Mittel bereitstehen seine eigene Bedingtheit zu transzendieren. (vgl. White 2014, 8) Etwas optimistischer ist schon die Tragödie. Diese erzählt zwar eine Geschichte in der Spaltungen zwischen den Akteuren am Ende schlimmer sind als jene, die das tragische *agon* zu Beginn entzündeten, aber wenigstens wird dem Protagonisten hier eine Einsicht in die Gesetze menschlichen Seins zugestanden, die es ihm erlaubt sich mit seiner Lage zurechtzufinden. (vgl. White 2014, 9) Ein archetypisches Beispiel für eine solche Tragödie findet sich etwa bei Mall und Hülsmann:

Die Geschichte des Philosophierens gleicht, bildlich gesprochen, einer Arena, in der um die Lösungen der philosophischen Probleme geistig gekämpft und gerungen wird. Die einzige Verbindlichkeit in diesem Kampf dürfte die Einsicht sein, daß die Vision des philosophischen Ganzen in keiner konkreten Gestalt einer bestimmten Philosophie realisiert wird. (Mall & Hülsmann 1989, 29)

Philosophiegeschichte ist dann in erster Linie eine Geschichte des Streits, aber sie kann – dies unterscheidet die Tragödie von der Satire – wenigstens als solche erkannt werden.¹⁰ Auch die Komödie nimmt (im Gegensatz zur Romanze) die Konflikte zwischen den verschiedenen Protagonisten ernst, allerdings gibt es hier die Aussicht auf eine zumindest temporäre Versöhnung zwischen den Einzelnen. (vgl. White 2014, 8f) In einer Komödie gehen die Protagonisten am Ende verbessert hervor.

4.2. – Kolonisierung zwischen Romanze und Komödie.

Wollte ich etwas übertreiben, könnte ich behaupten, dass sich die Analyse ideal-typischer

9 Damit ist natürlich zweierlei gesagt: Einerseits stehen uns noch andere Plotstrukturen zur Verfügung (wie das Epos, bei dem im wesentlichen bewusst die Form der Chronik beibehalten wird, vgl. White 2014, 7), auch wenn wir diese aus ästhetischen Gründen kaum verwenden. Andererseits – und dies ist in interkulturellen Zusammenhängen relevant – werden Menschen mit anderem kulturellen Hintergrund Geschichten eventuell auch anders kodieren, als wir das könnten (und europäische Kodierungen im Gegenzug als fremd erfahren).

10 Ich sollte vielleicht bemerken, dass Mall und Hülsmann zwar die Geschichte der Philosophie überhaupt als Tragödie konzipieren – dies erlaubt jedoch noch keine Rückschlüsse auf ihre Bewertung von Kolonisierung unter philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkten.

Strukturen von Philosophiehistoriographien lediglich mit deren Inhaltsverzeichnis bewerkstelligen lässt. Wesentlich komplizierter gestaltet sich hier die Untersuchung narrativer Modellierungen. Ich will daher meine vier Quellentexte jeweils gesondert untersuchen.

Relativ eindeutig lässt sich das Narrativ Mall und Hülsmanns bezüglich Kolonisierungs-Prozesse der Komödie zuordnen: Während insbesondere in der europäischen Philosophie die realpolitische Überlegenheit Europas im 19. und in Teilen des 20. Jahrhunderts mit der Überlegenheit europäischer Philosophie überhaupt gleichgesetzt wird (Mall & Hülsmann 1989, 12), ist diese Annahme heute fraglich geworden. (vgl. Mall & Hülsmann 1989, 14) Der Witz besteht nun freilich darin, dass dieses Hinterfragen selbst „das Verdienst Europas“ (Mall & Hülsmann 1989, 78) ist – dank Europa „befinden wir uns de facto in einer alle Traditionen übergreifenden eminent hermeneutischen Situation, d.h. wir erleben unmittelbar das Angesprochensein Asiens durch Europa und Europas durch Asien.“ (ebd.) Mit Scheler sprechen Mall und Hülsmann von einem „Zeitalter des Ausgleichs“, das darin bestehen *soll* andere Kulturformen „sachlich zu prüfen und zu einem lebendigen, gestaltenden Element des eigenen Denkens zu machen.“ (Mall & Hülsmann 1989, 105) Das Ziel sei dabei eine Einheit der Welthaltung als regulative Idee. (vgl. Mall & Hülsmann 1989, 111) Es ist an dieser Stelle jedoch wichtig sich Mall und Hülsmanns Charakterisierung der Philosophie als Streit ins Gedächtnis zu rufen – die Differenzen aufzugeben und eine *einheitliche* globale Philosophie zu formulieren, würde demnach ihrem Ende entsprechend. Der Ausgleich ist keine Harmonisierung. (vgl. Mall & Hülsmann 1989, 117) Eine solche Geschichtskonzeption entspricht fast 1:1 der Charakterisierung der Französischen Revolution durch Ranke (in der Lesart von White): Es wird ein Prozess beschrieben, der sowohl Konflikte als auch Mediationsbemühungen mit einschließt und im Zuge dessen ein sich selbst ausgleichendes System instituiert wird bzw. werden soll. (vgl. White 2014, 168) Entsprechend lässt sich die Erzählung bezüglich Kolonialismus bei Mall und Hülsmann der Komödie zuordnen.

Wenn man sich hingegen Jaspers' Schema der Weltgeschichte vor Augen führt (vgl. Jaspers 1949, 49) dann könnte man leicht zu der These verleitet werden, dass Jaspers eine romantische Auffassung von Kolonisierung vertritt: Verschiedene divergierende Strömungen entwickeln sich aus den Achsenzeitkulturen (vgl. Jaspers 1949, 32), bis sie dann schließlich in die „heute beginnende Wirklichkeit der planetarischen Welt- und Menschheitsgeschichte“ (Jaspers 1949, 99) einmünden. Das „Aussterben“ von Naturvölkern – Jaspers' euphemistischer Ausdruck für teilweise gezielt genozidale Politik – und die Assimilation eines „geistig-seelisch auf ihren Tiefpunkt gelangtes [sic] China und Indien“ (Jaspers 1949, 105) erscheinen dabei wie natürliche Vorgänge, die keines

weiteren Kommentars bedürfen. Verkompliziert wird dieses Schema natürlich dadurch, dass die zweite Achsenzeit noch nicht eingetreten ist. Denn die derzeitige Konstitution der Welt ist eine europäische (vgl. Jaspers 1949, 105). Sie ist daher einseitig und darüber hinaus *in sich gespalten*: „Das Abendland hat die Polarität von Orient und Okzident nicht nur in Unterscheidung seiner selbst von dem anderen, das außerhalb steht, sondern trägt diese Polarität in sich selbst.“ (Jaspers 1949, 83) Ich kann hier leider nicht genauer auf diese schwerwiegende These von großem politischen Gewicht eingehen, bemerkt sei an dieser Stelle nur, dass die Geschichte Europas und daher die gegenwärtige Geschichte aller Menschen im Dunstkreis abendländischer Kultur und Technik selbst durch ein *internes konflikthafte Element* gekennzeichnet ist. Der Kampf gegen „die bewußtlose Vorbereitung des Sieges des nihilistischen Kolosses“ (Jaspers 1968, 12) – Jaspers war nicht umsonst lange in intensivem Kontakt mit Heidegger – und die Realisierung einer zweiten Achsenzeit obliegt den Menschen. Ich würde das Schema der Weltgeschichte nach Jaspers daher als romantische Komödie bezeichnen, die zwar primär konflikthaft konstituiert ist, also einen komödienhaften Kern besitzt, aber gleichzeitig manche Konflikte naturalisiert und daher nicht *als* Konflikte thematisiert: Eine Komödie durchzogen von romantischen Versatzstücken.

Eine sehr ähnlichen Plotstruktur findet sich bei Elmar Holenstein: Auch er bewegt sich in einer gewissen Ambivalenz von Romanze und Komödie. Auf der einen Seite betont er die Verstrickungen von philosophischen Auseinandersetzungen und machtpolitischen Verhältnissen:

Der globale interkulturelle Kontakt verlief nie ganz problemlos. Ermöglicht wurde er durch die gewaltsame Erschließung und die in einem zuvor nie verwirklichten Ausmaß durchgesetzte Kolonisation des amerikanischen Doppelkontinents, W-, Zentral- und S-Afrikas, Australiens und der pazifischen Inseln von W-Europa sowie des sibirischen N-Asiens von Rossia aus. Nicht weniger rücksichtslos erfolgte die Ablösung und Überlagerung der Vermittlung 'westlicher' Kultur, Wissenschaft und Technologie, die seit dem 8. Jahrhundert von muslimischen Gelehrten hauptsächlich iranischer Herkunft in S- und O-Asien geleistet worden war [...] durch europäische Wissenschaftler. (Holenstein 2004, 122)

Kolonisierung wird hier – wie jede Hegemonialisierung von Macht (vgl. Holenstein 2004, 126) – als destruktives Element konzipiert. Auf der anderen Seite wird jedoch über den problematischen Charakter von Kolonisierungsprozessen *in concreto* ein Tuch des Schweigens gebreitet. So merkt Holenstein zur hegemonialen Rolle Japans/Nihons im Pazifikraum in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der extrem brutalen Kolonisierungspolitik einer industriellen Großmacht (man denke etwa an die kürzlich viel diskutierte Zwangsprostitution sogenannter „Trostfrauen“ aus Korea), etwa nur an, dass Nihon bei der „Rezeption 'westlicher' Technologie und Wissenschaft und bei der Streitfrage, ob sich 'westliche Technik' und 'östliche Ethik' vertragen [...] die

Wegweiserrolle in O-Asien“ (Holenstein 2004, 112) einnahm. Das ist deskriptiv völlig korrekt und die Initiativen japanischer Denker aus rein philosophiegeschichtlicher Sicht auch durchaus zu würdigen. Dennoch sieht man hier sehr schön, dass Holenstein seiner eigenen These von der gewaltsamen Konstitution vieler interkultureller Kontakte – und der impliziten normativen Annahme, dass diese auch *als solche* thematisiert werden muss – nicht genug Rechnung trägt.¹¹ Ich würde Holenstein, der (ähnlich wie Jaspers und Mall & Hülsmann) die Notwendigkeit betont einen Zustand zu verwirklichen, in dem es möglich wäre über geographische Beschränkungen hinweg auf egalitäre Weise zu philosophieren (vgl. Holenstein 2004, 128), daher der Komödie zuordnen, aber auch in seinem Denken romantische Versatzstücke verorten. Mehr als bei Jaspers laufen diese Versatzstücke allerdings Holensteins eigenem Denken zuwider. Auch Naturvölker etwa erscheinen bei Holenstein als geschichtliche Akteure und können sich daher in konflikthafte Situationen mit Achsenzeitkulturen begeben. Eine Historiographie muss dem Rechnung tragen (vgl. hierzu die Kritik an Jaspers, Holenstein 2004, 60). Diese These bleibt bestehen, auch wenn Holenstein seine eigene Zeche manchmal prellt.

Bemerkenswert an Störigs *Weltgeschichte der Philosophie* hingegen ist, dass sie sich jeder Zuordnung zu *einem* narrativen Modell bezüglich Kolonisierung verwehrt – zentral ist vielmehr die Frage, wer hier kolonisiert wird. Die Kolonisierung Indiens wird anders bewertet als die Chinas. Die indische Philosophie sei gekennzeichnet durch eine Geringschätzung alles Irdischen und daher auch des politischen Lebens. Störig folgert nun daraus, „daß die Inder ihre Freiheit verloren haben, mag wohl mit daran gelegen haben, daß sie sie nicht in genügendem Maße für wert hielten.“ (Störig o.J., 86) Diese Freiheit wurde ihnen aber nicht von den Europäern genommen, sondern im Zuge „der mohammedanischen Eroberung“ (Störig o.J., 83), während die britische Kolonialherrschaft als eine Fortsetzung des Altbekannten unter neuer Flagge erscheint. Implizit ist darin natürlich die Annahme, dass die „1947 vollzogene *politische* Befreiung Indiens“ (Störig o.J., 83; meine Hervorhebung) nur durch die freundliche Vermittlung europäischer Werte möglich wurde. Was sich dann auf politischer Ebene als schwerer Konflikt auswirkte, scheint auf philosophiegeschichtlicher Ebene eher den Charakter einer Romanze zu haben.

11 Ähnliches ließe sich von Holensteins (ausgebliebener) Thematisierung genozidaler Politik im Zuge der spanischen *conquista* zeigen: Die einzige Bemerkung Holensteins zu diesem Zeitraum macht betrifft „Religionskolloquien“ die 1524 zwischen Franziskanermissionaren und aztekischen Priester abgehalten wurden, wobei kein Wort über den Kontext dieser Kolloquien verloren wird. (vgl. Holenstein 2004, 78) Aber wenigstens wurde das vorkolumbianische Amerika im Zuge der Kolonisierung aus dem Zustand der Vor- und Kontextbedingungen der Philosophie in die Philosophiegeschichte erhoben! Ich will an dieser Stelle *nicht* Holensteins Zuordnung vorkolumbianischen Denkens noch sein *emplotment* von Kolonisierungsprozessen überhaupt kritisieren – ich denke lediglich, dass Holenstein *seinem eigenen Anspruch* nicht gerecht wird.

Anders sieht es schon in China aus: Zwar haben viele Chinesen „eine bemerkenswerte Anpassungsfähigkeit gezeigt“ (Störig o.J., 120), andererseits stellt Störig aber die These auf, „daß keine wie auch immer sonst geartete Ideologie sich in China auf lange Sicht wird behaupten können, die sich nicht den tiefeingewurzelten [...] Besonderheiten des chinesischen Geistes anzupassen versteht.“ (Störig o.J., 120) Damit ist natürlich gesagt, dass jeder einseitige Assimilationsprozess von konflikthaften Elementen geprägt ist, aber die Aussicht auf Versöhnung besteht: Westliche Chinapolitik erscheint dann als Komödie.

Es scheint mir angebracht, das bereits Gesagte an dieser Stelle noch einmal zusammenzufassen. Alle von mir untersuchten Autoren bedienen sich der Plotstruktur der Komödie um Kolonisierungsprozesse zu verstehen. Allerdings ist diese Plotstruktur nur im Fall der *drei Ursprungsorte der Philosophie* von Mall und Hülsmann rein – ich vermute, dies hängt damit zusammen, dass sie als einzige der *interpersonalen* Dimension der Philosophie (als Streit) eine konstitutive Rolle zuschreiben, während Philosophie etwa bei Holenstein lediglich als Grundsatzüberlegungen und daher als *intrapersonales* Verfahren definiert wird. (vgl. Holenstein 2004, 17) Diese Betonung eines wesentlichen *agons* scheint zu verhindern, dass Mall und Hülsmann eine harmonische Vision der Zukunft vertreten. Alle anderen von mir untersuchten Narrative tragen romantische Elemente, die mal mit den komödiantischen koexistieren (Jaspers), in Widerspruch zueinander stehen (Holenstein) oder sich überhaupt in zwei Narrative differenzieren (Störig).

5. – Analyse ideologischer Implikationen.

Ich habe im vorangehenden Kapitel untersucht, im Sinne welcher Muster wir Kolonialismus nach den von mir untersuchten Autoren zu verstehen ist; jetzt will ich mich in aller Kürze der Frage zuwenden, was ein solches Verständnis für ideologische Implikation (also Konsequenzen für uns als politisch handelnde Wesen) hat.¹² Wenn wir uns dabei ins Gedächtnis rufen, dass alle von mir untersuchten Autoren, *zumindest insofern sie sich der Komödie bedienen*, die Notwendigkeit von Veränderungen betonen, die zwar einerseits auf technischen Möglichkeiten der europäischen Zivilisation und den Errungenschaften westlicher neuzeitlicher Philosophie beruhen, aber gleichzeitig diese auch transzendieren, so haben diese *philosophiegeschichtlichen* Narrative liberale

12 Es ist wichtig zu verstehen, dass White „Ideologie“ *nicht* im Sinne einer falschen, verzerrten Vorstellung der Welt fasst (also nicht im Sinne der berühmten ideologischen Brille, die man nur absetzen muss, um die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind), sondern als „set of prescriptions“ (White 2014, 21), das erst Handeln in der Welt ermöglicht.

Implikationen.¹³ Unter Liberalismus versteht White präskriptive Vorschriften, die die Notwendigkeit eines bewusst durchgeführten *fine tunings* betonen. (vgl. White 2014, 24) Liberalismus grenzt sich zuvorderst vom Radikalismus, der die Notwendigkeit einer strukturellen Neuordnung betont, vom Anarchismus, der eine Abschaffung der Gesellschaft zugunsten von Gemeinschaften favorisiert, die von Individuen in Berufung auf ihre geteilte Menschlichkeit geformt werden und schließlich vom Konservativismus ab, der allen programmatischen Änderungen skeptisch gegenübersteht.¹⁴ Konservative betonen stattdessen einen natürlichen Rhythmus von Veränderungen auf den nicht bewusst Einfluss genommen werden sollte. (vgl. White 2014, 23f) Dies entspricht dann Störigs Indien-Narrativ, in dem die Unterwerfung Indiens und die im Zuge der Kolonisierung möglich gewordene *politische* (nicht kulturelle) Unabhängigkeit als Geschehnisse in einem natürlichem Zyklus erscheinen, indem jedem politischen System seine Zeit zugestanden wird. (Was im Übrigen zu einer Verurteilung der Repression der indischen Unabhängigkeitsbewegung durch die Briten führen müsste.) Alle anderen von mir untersuchten Narrative betonen jedoch die Notwendigkeit einer bewussten Einflussnahme auf Kulturprozesse, ohne sich jedoch grundsätzlich gegen deren systematische Verfasstheit zu stellen. Auch hier gibt es daher möglicherweise ein Spannungspotenzial beispielsweise gegenüber lateinamerikanischen Befreiungsphilosophen, die meines Wissens nach eher zu Radikalismus neigen.

6. – Analyse präfigurativer Akte.

6.1. – Mall und Hülsmann als Marxisten. Eine erste Hinführung an die Lehre von den vier Tropen.

Ich habe bisher untersucht, welche Ansprüche die von mir untersuchten Autoren an ihre eigene Werke richten und welche normativen Implikationen sie aus ihren Untersuchungen bezüglich Kolonisierung ableiten. Jetzt geht es darum herauszufinden worauf diese beruhen. Die Theorie, die Hayden White dafür bereitstellt, ist jedoch derart abstrakt, dass ich sie meinen Leser*innen nicht

13 Dies schließt nicht aus, dass die Autoren realpolitisch einen Radikalismus vertreten, also die Notwendigkeit struktureller Änderungen betonen. (vgl. White 2014, 24) Gesagt ist nur, dass die Wendung gegen Vormachtsansprüche okzidentaler Philosophie selbst über diese Tradition mediiert wird, sodass zumindest deren struktureller Kern affirmiert wird. Eine gewisse Ausnahme bildet hier vielleicht Störig, bei dem okzidentale Philosophie nicht notwendig gegen sich gewendet wird, sondern sich lediglich an die chinesische Philosophie anpassen muss, um dort zu bestehen.

14 Die Klassifizierung der ideologischer Implikation eines Werkes ist demnach nicht mit den klassischen politischen Kategorien ident. Anarchistische Theoretiker*innen wie Pjotr Kropotkin oder Emma Goldman wären im Sinne der White'schen Einteilung Radikale. Zudem gibt es nach White noch andere Typen ideologischer Implikation (wie z.B. orgiastischen Chiliasmus oder Faschismus – der allerdings in Whites ungeschichtlicher, von Mannheim entlehnter Typologie lediglich einen Führerkult ohne wesentliche Inhalte bezeichnet (vgl. White 2014, 22)), allerdings seien, so zumindest White, nur Liberalismus, Konservativismus, Anarchismus und Radikalismus mit einer *geschichtlichen* Betrachtung vereinbar. (vgl. White 2014, 22f)

zumuten möchte, ohne sie an einem Beispiel zu konkretisieren. Am besten scheint mir dafür das Buch von Mall und Hülsmann geeignet zu sein, da hier zumindest einer der präfigurativen Akte relativ explizit ausgearbeitet wird.

Erinnern wir uns: Mall und Hülsmann definieren die Geschichte der Philosophie über ihr immanent konflikthafte Wesen, als Arena, in der die einzelnen Philosoph*innen als Gladiator*innen erscheinen. Die Erlösung besteht nun in Gestalt des Scheler'schen Ausgleichs nicht darin, dass die einzelnen Kämpfer*innen ihre Waffen niederlegen, sondern vielmehr darin, dass alle mit gleich bedrohlichen Waffen ausgestattet werden, sodass der philosophische Disput auf globaler Ebene zwischen gleichberechtigten Kontrahenten ausgetragen werden kann. Philosophiegeschichte wird hier primär in Kategorien der Teilung, des *agons* und der Entfremdung gefasst – der dahinter stehende präfigurative Akt lässt sich daher mit White als Metonymie bezeichnen. Metonymie ist eigentlich eine der vier Tropen der Rhetorik und bedeutet wörtlich „Namentausch“: in einer Metonymie wird der Name eines Teils für das Ganze eingefügt. Wenn ich etwa sage, ich lese Kant, dann meine ich nicht, dass ich den Philosophen tatsächlich vor mir habe und etwa in *New Age*-Manier versuche seine Handlinien zu lesen, sondern ich substituiere den Namen Kant für (in meinem Fall) die *Kritik der praktischen Vernunft*. Im metonymischen Modus wird Geschichte als Netz von Teil-Teil-Beziehungen gefasst. Die zentrale Aufgabe des Historikers besteht dann darin herauszufinden, welcher der Teile repräsentativ ist und welcher unwesentlich (vgl. White 2014, 33f), um z.B. die zentrale Merkmale indischer Philosophie herauszuarbeiten. (vgl. das entsprechende Kapitel von Mall & Hülsmann 1989, 191ff) Der Witz besteht nun freilich darin, dass Mall und Hülsmann auch wissen, dass sie Geschichte im metonymischen Modus konzipieren (vgl. Mall & Hülsmann 1989, 9, 15) und setzten sich – ohne sich jedoch explizit auf White zu beziehen – damit auseinander. Dabei gelingt es ihnen einen Aspekt hervorstreichend, der von White so nicht bedacht wird: Das Metonymische als Entzugserfahrung. (vgl. Mall & Hülsmann 1989, 130) Wenn etwa sage, dass ich Kant lese, dann tue ich das in dem Bewusstsein, dass ich mich eben nicht mit *der* Philosophie Kants auseinandersetze, sondern mir diese nur über spezifische Werke zugänglich ist, die zueinander in Beziehung gebracht werden müssen und die sich teilweise widersprechen. Und wenn ich mich in eine philosophische Diskussion begeben, dann tue ich das in dem Bewusstsein, dass eben noch keine Philosophie universale Gültigkeit beanspruchen kann. Dies zeigt sich nicht zuletzt auch in der Charakterisierung des philosophischen Disputs durch Mall und Hülsmann. Erinnern wir uns: Die einzige Verbindlichkeit darin sei die Einsicht „daß die Vision des philosophischen Ganzen in keiner konkreten Gestalt einer bestimmten Philosophie realisiert wird.“ (Mall & Hülsmann 1989, 29) Eine metonymische Geschichtsauffassung entspricht demnach einer

Mangelerfahrung.

Verkompliziert wird dieses Schema durch das Konzept des Scheler'schen Ausgleichs: Der Mangel wird paradoxerweise dadurch überwunden, dass er auf globaler Ebene instituiert wird. Eine erhellende Parallele dazu findet sich in der Marx'schen Geschichtskonzeption: Menschen sind leibliche und daher bedürftige Wesen, die zueinander in Konflikten stehen. Der Modus der bisherigen Geschichte ist daher metonymisch und findet seinen Ausdruck im Klassenkampf. Die Erlösung erfolgt aber nicht dadurch, dass die Menschen entleibt werden (indem sie etwa in ein himmlisches Paradies aufgenommen werden), sondern dadurch, dass sie versuchen mit anderen, in wohlwollender Reziprozität die geteilten Bedürfnisse gemeinsam zu befriedigen. Die eigene Bedürftigkeit wird nicht überwunden, sondern als solche anerkannt. Genauso sind Philosoph*innen bei Mall und Hülsmann wahrheitsbedürftige Wesen, die dadurch erlöst werden können, dass sie ihren jeweiligen Mangel wechselseitig im Streit anerkennen: Wenn ich auf die Argumente des anderen eingehe und ihnen widerspreche, dann erkenne ich den anderen als rationales Wesen und ein gemeinsames Bedürfnis nach Wahrheit an. Der präfigurative Akt ist an dieser Stelle (sowohl bei Marx als auch bei Mall und Hülsmann) die Synekdoche. Diese Trope beschreibt in der Rhetorik einen Akt, bei dem einem Teil eine symbolische Qualität des Ganzen zugeschrieben wird – etwa „der Mensch“ für die gesamte Menschheit. (vgl. White 2014, 35f) In einer metahistorischen Untersuchung hingegen bezeichnet die Synekdoche die Konstitution des geschichtlichen Feldes in Kategorien der Vereinigung, was oftmals zur Vision eines integrativen Ganzen führt, das qualitativ größer ist als die Teile. (vgl. White 2014, 282) Bei Mall und Hülsmann manifestiert sich die synekdochische Geschichtsauffassung so: Indem der*/die* Einzelne* ein gemeinsames Streben nach Wahrheit anerkennt, konstituiert er* bzw. sie* dieses Ganze (die Arena) mit. Das Ganze besteht nun einerseits nur aus Einzelnen, die sich zueinander in Beziehung setzten, ist aber gleichzeitig qualitativ größer als alle Einzelnen zusammen, eben dadurch, dass es nun ein gemeinsames Unternehmen darstellt. In diesem Sinne sind Mall und Hülsmann Marxisten – nicht inhaltlich, sondern der Form nach: Beide beziehen sich auf Metonymie und Synekdoche. Kolonisierung erscheint in diesem Schema als jenes, das den globalen synekdochischen Übergang zum Ausgleich zwar möglich gemacht hat, aber ihn aktuell verhindert.

6.2. – Analyse präfigurativer Akter bei Holenstein, Jaspers, Störig.

Aufmerksamen Lesern wird vielleicht aufgefallen sein, dass sich ganz ähnliche Geschichtskonzeptionen auch bei Jaspers und Holenstein finden: Auch hier ist die bisherige

Geschichte vor allem ein Zustand der Trennungen, zunächst geographisch und dann kulturell bedingt, während für die Zukunft ein allgemeiner Zustand anvisiert wird, der durch eine gleichberechtigte Konfrontationskultur gekennzeichnet ist. Ein entscheidender Unterschied ist hier freilich, dass Jaspers diesen neuen Zustand als zweite Achsenzeit konzipiert, während für den viel nüchterneren Holenstein einfach die Konfliktlinien neu geordnet werden. „Die größten [Unterschiede] findet man nicht zwischen den Erdteilen, sondern zwischen den Individuen und den Schulbildungen innerhalb der einzelnen Erdteile.“ (Holenstein 2004, 21) Das scheint zu bedeuten, dass das Holenstein'sche Projekt (vgl. Holenstein 2004, 128) darin bestünde kulturelle Barrieren abzubauen, sodass sich überregionale Austauschprozesse zwischen diversen Schulen verschiedener Traditionen bilden können, die dann Allianzen gegen andere Schulen und Schulallianzen bilden würden. Entsprechend würde ich argumentieren, dass auch Holensteins präfigurativer Akt zur Analyse der vergangenen Geschichte die Metonymie ist, während auch seine Zukunftsvision unter dem Zeichen der Synekdoche steht.

Etwas schwieriger wird es schon Jaspers einzuordnen: Die entscheidende Frage ist freilich, wie wir seine Vorstellung von der zweiten Achsenzeit zu verstehen haben. Besteht sie in Neuordnung der Konfliktlinien durch gegenseitige Anerkennung und einer Neulektüre der Traditionen (Synekdoche) oder besteht das „Ziel“ der Menschheit in einem a-historischen Neuanfang? Im letzteren Fall müssten wir Jaspers' Zukunftsvision der Metapher zuordnen. Die metaphorische Geschichtsauffassung, deren paradigmatischer Vertreter für White Nietzsche ist, besteht im wesentlichen darin, dass dem Geschichtlichen jedweder Sinn außerhalb seiner selbst abgesprochen wird. „By Metaphorical identifications, phenomena are transformed into images that have no 'meanings' outside themselves.“ (White 2014, 346) Die Aufgabe des Historiographen besteht dann darin, die wesentliche Differenz zwischen dem Geschehenen und dem was gegenwärtig zu tun ist zu behaupten. Die zweite Achsenzeit wäre demnach ein *clear cut*: man entledigt sich der Tradition und ihrer Altlasten, um so frisch mit einer Philosophie starten zu können, die nicht mehr von nihilistischen Elementen befallen ist. In der Tat findet sich in Jaspers' Denken ein a-historisches, besser: ein außer-historisches Element (vgl. Jaspers 1949, 345) – aber schon nach kurzer Lektüre wird klar, dass Jaspers das historische Feld nicht metaphorisch präfiguriert. Es wird aber auch nicht im Sinne der vierten Trope, der Ironie gedacht, die im wesentlichen darin besteht, die Inadäquatheit von Metapher, Metonymie und Synekdoche zu behaupten. Die ironische Präfiguration des historischen Feldes ist die bevorzugte Form eines Skeptizismus, der darin besteht, die Möglichkeit historischer Erkenntnis überhaupt zu leugnen. (vgl. White 2014, 36f) Nein, die zweite Achsenzeit

wird schlicht und einfach synekdochisch gedacht.¹⁵ Ganz wie Mall und Hülsmann betont auch Jaspers die Einheit der Menschen im Streben nach Erkenntnis, was die gegenseitiger Anerkennung eines Mangels an Wahrheit notwendig macht, um diese Einheit auf höherer Ebene zu instituieren. (vgl. Jaspers 1949, 313-315)

Schnell zu klären ist schließlich, auf welche Weise das philosophiegeschichtliche Feld von Hans Joachim Störig präfiguriert wird: Der Historiograph in der „Rolle des Vermittlers und Chronisten“ (Störig o.J, 690) erzählt eine Geschichte, die von Teilungen, Schismen und Verschulungen geprägt ist und verzichtet auf alle Einheitsvisionen. Seiner *Weltgeschichte der Philosophie* entspricht daher die Metonymie. In der von ihm entworfenen „vielfach deprimierenden Landschaft“ (Störig o.J., 690) erscheint Kolonisierung als ein weiteres Faktum unter vielen, das Divisionen befördert.

15 Ich hoffe meiner Leser*innen können mir meine Umwege verzeihen, um so hinter ihrem Rücken theoretische Konzepte einzuführen.

Von einer gewissen Homogenität. Zusammenfassung und Ausblick.

Nachdem nun der analytische Teil meiner Arbeit abgeschlossen ist, will ich mich in einer synthetisierenden Betrachtung versuchen. Dafür scheint es ratsam noch einmal die wesentlichen Ergebnisse meiner Untersuchung zu rekapitulieren. Eine Überblicksdarstellung sollte genügen:

	Ideal-Typische Modellierung	Narrative Modellierung	Ideologische Implikation	Präfigurative Akte
Jaspers	Formismus & Organizismus	Romantische Komödie	Liberalismus	Metonymie, Synekdoche
Mall & Hüls-mann	Organizismus > Formismus	Komödie	Liberalismus	Metonymie, Synekdoche
Holenstein	Organizismus > Formismus	(Romantische) Komödie	Liberalismus	Metonymie, Synekdoche
Störig	Formismus	Komödie (China), Romanze (Indien)	Liberalismus (China), Konservatismus (Indien)	Metonymie

Tabelle: Kolonisierungsnarrative. Untersuchungsergebnisse.

Betrachtet man diese Tabelle, so wird man schnell einer überraschenden Homogenität der von mir untersuchten Kolonisierungsnarrative gewahr: Alle bewegen sich in einem Spektrum von Formismus und Organizismus, alle neigen zur Komödie und zum Liberalismus, wobei viele Narrative romantische Elemente zeigen. Nicht zuletzt präfigurieren alle Autoren die bisherige Geschichte der Philosophie metonymisch, während alle Zukunftsvisionen unter dem Zeichen der Synekdoche stehen. Eine gewisse Ausnahmeerscheinung stellt hier die *Weltgeschichte der Philosophie* von Störig dar, was in erster Linie daran liegt, dass er sich auf die formistische Darstellung bisheriger Philosophien beschränkt und seine narrative Modellierung von der Vorstellung der Kolonisierten abhängt. Aber auch hier ist die Grundstruktur keine grundsätzlich andere. Die Narrative von Jaspers, Holenstein und Mall und Hülsmann hingegen unterscheiden sich überhaupt nur in der Betonung einzelner Elemente. Das ist nichts Schlechtes, vielmehr scheint es gerade für das *immense Erklärungspotenzial* dieses narrativen Grundmusters zu sprechen, das

zuerst von Jaspers bemüht wurde, und an dem sich Holenstein und Mall und Hülsmann explizit abarbeiten – ein Muster, das auch nach der politischen Dekolonisation scheinbar nichts an Erklärungskraft eingebüßt hat. (vgl. Holenstein 2004, 50, 60/Mall & Hülsmann 1989, 52-66)

Fragwürdig wird es erst, wenn es mit anderen Narrativen konfrontiert wird: So könnte man etwa mit Gayatri Spivak argumentieren, dass durch Kolonisierungsprozesse – so emanzipativ sie auch manchmal gewesen sein mögen – neue Unterdrückungsformen entstanden sind, die es den so entstandenen *Subalternen*, also z.B. kolonisierte Frauen aus den untersten gesellschaftlichen Schichten, prinzipiell nicht ermöglicht am philosophischen Diskurs teilzunehmen.¹⁶ In letzter Instanz sind dann strukturelle Veränderungen nötig. Das narrative Modell ist hier natürlich die Tragödie (es treten neue, viel schärfere Trennungen auf, die jedoch als solche erkannt werden können) und die ideologische Implikation Radikalismus. Allerdings erscheint dieses Beispiel noch relativ harmlos, auch wenn bereits hier ein großes Potenzial für polemische Auseinandersetzungen gegeben ist. Viel komplizierter wird die Sache, wenn man bedenkt, dass es nach White selbst *kulturell bedingt* ist, welche narrativen Strukturen einem zur Verfügung stehen. (vgl. White 1994, 132f) Das bedeutet aber auch, dass wir davon ausgehen müssen, dass sich zumindest manche außereuropäische Denker*innen narrativer Strukturen bedienen werden, bei denen wir eventuell (noch) gar nicht die Mittel haben um sie angemessen zu analysieren. Vor diesem Hintergrund erscheint meine Arbeit als erster Schritt: Nun muss es darum gehen, sich zeitgenössischen außereuropäischen Werken zuzuwenden, die narrative Strukturen enthalten (was nicht heißt, dass es explizite Geschichtswerke sein müssen), und diese *und* das literarische Erbe, auf das sie sich beziehen, simultan zu untersuchen. Auf diese Weise sollte es zumindest möglich sein Hindernisse, die einem offenen Polylog im Weg stehen, explizit zu machen und das gegenseitige Verständnis so auf eine andere Ebene zu heben.

16 Ich beziehe mich dabei auf das viel beachtete Essay „Can the Subaltern Speak?“ in dem Spivak argumentiert, dass indische Frauen aus der „Kaste“ der Unberühbaren aus strukturellen Gründen nicht am gesellschaftlichen Diskurs über sie teilnehmen können. (vgl. Spivak 1988, 308)

Literaturverzeichnis

- Fried, Johannes: „Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte.“ [1995], in: *Historische Zeitschrift* 263 (1996), 291-316.
- Goertz, Hans-Jürgen: *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referenzialität*. Stuttgart: Reclam 2001.
- Holenstein, Elmar: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Zürich: Ammann 2004.
- Jaspers, Karl: „Gibt es eine Weltgeschichte der Philosophie?“ [1955], in: ders.: *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. Hg. von Hans Saner. München: Piper & Co 1968, 9-12.
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis 1949.
- Mall, Ram Adhar; Hülsmann, Heinz: *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China. Indien. Europa*. Bonn: Bouvier 1989.
- Norton-Smith, Thomas: „A Shawnee Reflection on Franz Wimmer's 'How Are Histories of Non-Western Philosophies Relevant to Intercultural Philosophizing?'“, 2015. Online verfügbar unter: <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/1516SEmat/Symposium3.pdf> [Zugriff: 15.10.2015]
- Osterhammel, Jürgen; Jansen, Jan C.: *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*. 7., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage. München: Beck 2012 [=Beck'sche Reihe].
- Spivak, Gayatri Chakravorty: „Can the Subaltern Speak?“, in: Nelson, Cary; Grossberg, Lawrence (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Houndsmill u.a.: Macmillan 1988, 271-313 [=Communications and Culture].
- Störig, Hans Joachim: *Weltgeschichte der Philosophie*. K.A. zur Ausgabe. Stuttgart: Kohlhammer o.J [Erstausgabe 1950].

- White, Hayden: „Der historische Text als literarisches Kunstwerk.“ [1974], in: Conrad, Christoph; Kessel, Martina (Hg.): *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart: Reclam 1994, 123-157 [=Universal Bibliothek 9318].
- White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in 19th-Century Europe*. [1973] Fortieth-Anniversary Edition. Baltimore: John Hopkins University Press 2014.
- Wimmer, Franz Martin: „Plädoyer für den Polylog.“ Online verfügbar unter: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1873/1/impuls94.pdf> [Zugriff: 2.7.2016; zuerst veröffentlicht in: *Impuls. Das grüne Monatsmagazin*, 1994, 18-19]
- Wimmer, Franz Martin: „Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnophilosophie.“ Online verfügbar unter: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intphdt96.html> [Zugriff 2.7.2016; zuerst veröffentlicht in: *Dialektik*, 1996 (1), 81-98.]